



Gradhiva

Revue d'anthropologie et d'histoire des arts

8 | 2008

Mémoire de l'esclavage au Bénin

Mémoire de l'esclavage au Bénin. Le passé à venir

Introduction

Gaetano Ciarcia



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/1161>

ISSN : 1760-849X

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2008

Pagination : 4-9

ISBN : 978-2-915133-94-3

ISSN : 0764-8928

Référence électronique

Gaetano Ciarcia, « Mémoire de l'esclavage au Bénin. Le passé à venir », *Gradhiva* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 15 novembre 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/1161>



Fig. 1 : Plage de Semé où sont rassemblés les adeptes de l'Église du christianisme céleste, 24 décembre 2005. Photo A. Brivio.



Mémoire de l'esclavage au Bénin. Le passé à venir

Introduction

À une époque où des débats très vifs entourent les restitutions du passé de la traite, et où ils ont pris un tournant éminemment discursif et idéologique, un travail collectif qui interroge la mise en mémoire de l'esclavage et ses reprises patrimoniales au Bénin, pays parmi les plus affectés par cette histoire tragique, nous est apparu nécessaire.

Au cours du mois de février 1993, le Bénin a été le foyer de l'organisation du Festival des arts et de la culture *vodun*¹ *Ouidah 92*, qui a coïncidé avec le retour à la démocratie inauguré par la présidence de Nicéphore Soglo (Bako-Arifari 2000, 2001, Cafuri 2003, Tall 1995). Le festival a sanctionné l'avènement d'une période marquée par la revitalisation d'un héritage religieux identifié au *vodun*, à sa connexion thématique avec l'histoire de l'esclavage et à l'actualisation de son expérience mémorielle dirigée par les plus hautes instances gouvernementales. En 1994, le lancement de l'itinéraire la Route de l'Esclave, sous l'égide de l'Unesco, a parachevé cette tendance où la mise en patrimoine d'un passé perçu comme intangible mais encore « vivant » est associée au renouveau des cultes dits anciens. L'institution, en 1997, du 10 janvier comme jour de la fête nationale du *vodun* a couronné ces événements. L'invention de contextes officiels, où l'expérience sociale de l'esclavage est dissimulée par la superposition des vécus représentés ou évoqués, aplanit et rend en même temps plus ambiguë la complexité des rapports de pouvoir à l'œuvre dans l'histoire locale. De nos jours, au Bénin, divers pactes mémoriels ayant pour objet l'époque de la traite, imaginée désormais comme l'âge fondateur d'un héritage culturel, semblent s'établir autour de la dimension publique du devoir de mémoire incité et financé par des instances officielles ou informelles comme l'Unesco, l'État, les « diasporas ».

Selon Claude Meillassoux, le principe anthropologique de l'affranchissement réside dans le bénéfice « d'effacer à jamais le stigmate originel de la capture ou de la naissance servile » (1998 [1986] : 122). Ainsi, une logique du secret généalogique scellerait et pèserait simultanément sur la condition des descendants des anciens esclaves. Ces derniers ont d'ailleurs parfois colmaté tacitement les places restées vides dans la descendance des familles dominantes. À propos des silences sur l'esclavage en Sierra Leone, Rosalind Shaw observe que « there are other ways of remembering the past than by speaking of it » (2002 : 2). Tout en reconnaissant le bien-fondé de ces démarches heuristiques, nous avons pris le parti de réfléchir aussi à ce que les discours institués contemporains, avec les oublis et les silences véhiculés par leurs dires, peuvent suggérer à l'imagination rituelle et historique à l'œuvre dans les mémoires latentes ou « incorporées² » de l'esclavage qui circulent dans la société béninoise.

1. Nous devons, dans le cadre de ce numéro, retranscrire des termes et des expressions vernaculaires de trois langues parlées dans le Bénin méridional : le mina, le fon et le yoruba. On ne pouvait raisonnablement ni choisir pour transcrire l'ensemble des termes le système de transcription local d'une de ces langues au détriment des deux autres, ni transcrire différemment les termes selon qu'ils étaient fon, mina ou yoruba, dans leurs systèmes de transcription respectifs. Nous avons donc opéré une série d'arbitrages inspirés à la fois par les conventions existantes et par le souci de ne pas introduire de caractères non latins dans les termes transcrits. Le lecteur non spécialiste de la région doit donc savoir que le son retranscrit par /u/ dans les termes vernaculaires se prononce localement /ou/ (par exemple dans yoruba, *vodun*, *egun*). Ensuite, nous n'avons eu recours qu'aux accents graves sur le /e/, pour signaler les /è/. Les /e/ sans accents doivent en fait systématiquement être prononcés /é/. Enfin, dans un souci de simplicité, nous avons également laissé tomber la distinction entre /o/ et /ô/ (toujours retranscrits /o/), celle entre /h/ et /x/ (toujours retranscrits /h/), et celle entre les deux /d/ qui existent en langue fon (toujours retranscrits /d/).

2. Sur la notion d'« embodied memory » de l'esclavage en Afrique, voir les textes et l'introduction de Nicolas Argenti et Ute Röschenthaler dans *Social Anthropology* 14, 2006, ainsi que Rosalind Shaw 2002.

Nous avons choisi de focaliser notre analyse sur la partie méridionale du pays, où les actuelles procédures patrimoniales soi-disant consensuelles rendent problématique la cohabitation entre les appréhensions du passé des descendants des victimes et des bénéficiaires de la traite. Dans cet espace qui se distingue du nord du pays (tout en y étant historiquement connecté), les élites politiques et intellectuelles œuvrent à la conversion du passé en scène culturelle d'une civilisation précoloniale et préchrétienne, imaginée comme authentiquement africaine. Les cultes *vodun* ont fini par être identifiés à une religion qui aurait devancé les monothéismes, dont la sacralité retrouvée est désormais associée à la tentative de valider le rayonnement d'une culture populaire « tolérante » capable de faire coexister plusieurs mémoires conflictuelles. Cet aggiornamento de la tradition a tenté de s'affirmer aussi à travers le dépassement des contraintes imposées par l'appartenance à des collectivités familiales étendues, aux branchements statutaires multiples – c'est le thème du texte-témoignage d'Émile Ologoudou.

L'éclatement partiel des logiques lignagères aurait coïncidé avec la recherche contemporaine d'une valeur d'usage généalogique des appartenances et des cultes. La dimension cosmopolite du sacré *vodun*, intrinsèque à son expansion dans les nouveaux mondes produite par le commerce négrier, est invoquée par les divers acteurs impliqués à la fois dans la perpétuation de leur autorité sur la culture locale et dans la recherche de relations avec des bailleurs de fonds étrangers³. Le proces-

sus de décentralisation administrative a constitué par la suite une plateforme institutionnelle de ce renouveau. Pour s'affirmer, cette économie symbolique, politique et commerciale a été amenée à afficher, entre autres, ses distances à l'égard de tout rituel et/ou morale liés à la sorcellerie. Néanmoins, la crainte largement partagée dans la région de la radicalisation occulte de l'inimitié ou de la « jalousie » demeure le versant obscur des croyances et des pouvoirs considérés comme traditionnels, tel que le montre Alessandra Brivio dans son analyse sur la polyvalence mémorielle transmise par les rituels du *vodun* des « esclaves » Mami Tchamba.

La transformation démocratique a également déclenché un « libéralisme confessionnel⁴ ». Le regain charismatique propagé par les mouvements néopentecôtistes aurait ainsi profité de la brèche ouverte au cours des années 1990 par la valorisation du *vodun*. La repentance pour les méfaits de la traite négrière s'est alors mélangée dans le creuset mémoriel de l'esclavage comme une substance éthique nécessaire à la recherche du « développement ». Aujourd'hui, le festival *Gospel et Racines*, créé en 2002, illustre, en se détachant ouvertement du thème de *Ouidah 92*, un changement de perspective politique évidente. Émanation du champ religieux et économique néopentecôtiste, le festival peut être considéré comme la vitrine d'une stratégie du repentir et de la conciliation (Strandsbjerg 2005). Selon des modalités tantôt déclarées, tantôt implicites, cette stratégie a pour visée l'échange de la demande de pardon adressée à des instances reliées à la diaspora afro-américaine avec l'octroi de moyens financiers qui seraient nécessaires au « développement durable » du pays. Le souvenir de la « distance morale⁵ » parcourue par les descendants des anciens déportés dont la Route de l'Esclave devrait être la métaphore monumentale fait désormais l'objet d'une tentative d'enracinement dans une communauté transreligieuse (et désormais métahistorique) imaginée comme atlantique et globale. Dans le Bénin méridional, cette imagination se raccorde également d'une manière ambiguë à la présence de communautés *agudas* – dont Milton Guran fait ici le portrait – issues de marchands ou d'esclaves *retornados* (affranchis et revenus en Afrique) qui se sont souvent adonnés par la suite eux-mêmes à

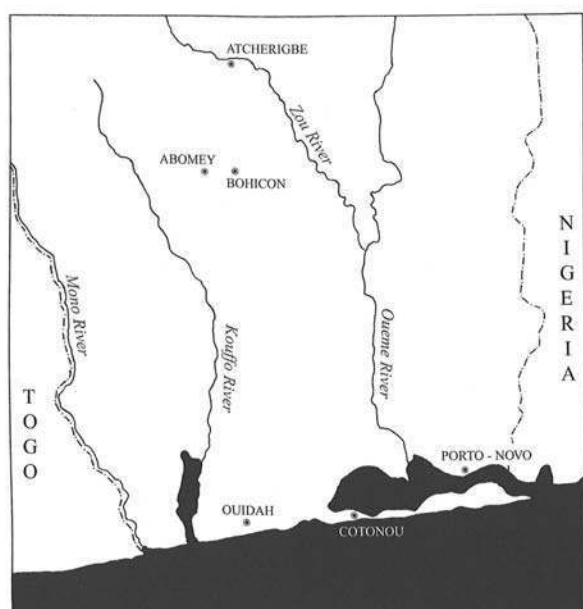


Fig. 2 Bénin méridional (droits réservés).

3. Sur le dynamisme « patrimonial » des chefs de cultes *vodun*, voir Tall 2005.

4. Formule utilisée par un de mes interlocuteurs béninois, impliqué dans la valorisation touristique de la Route de l'Esclave.

5. Tchitchi 2001 : 11.

la traite. De nos jours, leur postérité se perpétue à travers l'influence politique nationale exercée par les membres éminents de certaines de ces familles, comme les de Souza, alliés historiques de la dynastie esclavagiste aboméenne ; mais aussi par des manifestations ou des vestiges plus « culturels » comme la musique *buryan*, la gastronomie et l'architecture dite « afro-brésilienne », qui sont devenus les emblèmes d'une mémoire métisse et « diasporique » à valoriser en tant qu'héritage patrimonial (Guran 1999).

Les revers de l'oubli

Comme le montre le texte de Robin Law, il est possible, à travers l'invention d'un dispositif commémoratif des restes d'une épopée, d'observer une dimension paradoxale de la restitution muséale du passé de la traite négrière sur la Route de l'Esclave à Ouidah. L'adjectif « paradoxal » prend ici sa signification philologique la plus littérale : les pratiques mémorielles locales impliquées dans cette reconstruction morale à rebours de la violence et de la douleur de l'esclavage se caractérisent par une sorte de détournement, apparemment incohérent, de la doxa promue par un organisme comme l'Unesco. Les arbres-reliques « de l'oubli » et « du retour », en tant que simulacres fétichisés par l'aménagement des lieux, décèlent une sorte d'à-côté mémoriel qui, en tentant d'adhérer à une doctrine patrimoniale internationalement viable, produit par rapport à celle-ci des évitements discursifs.

Dans l'ensemble, les études qui suivent contribuent à une réflexion autour des formes de recomposition symbolique et rituelle de la relation à l'histoire dans des milieux sociaux où l'expérience de l'esclavage a pu être vécue comme un effacement ou une dispersion des « origines ». Dans ces contextes, le pèlerinage touristique peut renouer avec la logique sémiotique du patrimoine mondial, mais aussi avec le devenir de la religion imaginée comme vecteur de modernité. Ces hybridations peuvent adhérer à un travestissement mythique de l'histoire de l'esclavage, mais elles sont aussi des documents apocryphes de ce passé qui reste à construire. Si on les compare à la recherche d'unanimité à l'œuvre dans les discours institutionnels, les cultes populaires semblent transmettre une mémoire qui n'est pas canonisée par les écritures légales des commémorations officielles. Pourvue d'une perception fluctuante et fatalement partielle de l'époque esclavagiste, la sensibilité rétrospective que les liturgies communautaires expriment est un filtre mémoriel encore actif dans leur



Fig. 3 Mémorial de Toussaint Louverture, Allada, 2005. Photo G. Ciarcia.

lecture du présent. À ce propos, le texte de Joël Noret évoque les différents rapports au système esclavagiste donnés à voir localement dans les discours sur une forme yoruba de culte aux ancêtres, le culte des *egun*.

À l'écart de la reproduction idéologique de l'histoire à travers leurs doublures culturalisées, les activités culturelles peuvent être observées comme des miroirs d'une action affective engendrant du sacré mémoriel « more significant for what it hides than for what it reveals » (Austen 2001 : 234). Les références « traditionnelles » identifiant la terreur de l'esclavage à celle inspirée par le pouvoir sorcellaire ne semblent pourtant pas déceler un jugement moral émique reconductible aux universaux que les rhétoriques mondialisées contemporaines tentent de mettre à l'œuvre. Toutefois, les situations patrimoniales peuvent, alors, exister comme des « border zones » (Bruner 1996 : 290) communicantes avec les perceptions locales du passé. Elles ne cessent pas d'interférer avec ces dernières au sein desquelles s'additionnent des raisons morales aux provenances multiples. Par exemple, l'imagerie afférente au retour des âmes des esclaves peut confluer dans des narrations associant symboliquement la déportation/non-retour des ancêtres esclaves d'antan au retour/pèlerinage de leurs incar-



Fig. 4 Porte du Non-Retour, plage de Ouidah, 2005.
Œuvres de Fortuné Bandeira, Dominique Gnonnou « Kouas » et Yves Kpède. Photo G. Ciarcia.

nations d'aujourd'hui représentées par les visiteurs qui se reconnaissent dans la diaspora afroaméricaine (Sutherland 1999). Nous sommes, alors, confrontés au devenir d'une condition liminale des identités en jeu qui s'étale et se décline sur plusieurs siècles (Ebron 2000).

À Ouidah, comme à Accra, au Ghana, ou à Gorée, au Sénégal, les initiatives contemporaines qui mettent en relation le Non-Retour des esclaves d'antan avec le Retour de leurs descendants d'aujourd'hui témoignent de cette logique créatrice d'une imagination spatiale et temporelle. La performance (en tant que spectacle et interprétation) des origines, à l'œuvre dans les commémorations « diasporiques », semble illustrer le hiatus entre l'histoire des identités et la problématique anthropologique relative à leur devenir. À travers les représentations contemporaines transformant les esclaves d'antan en messagers du *vodun* de par le monde et en « revenants » actuels, porteurs potentiels de développement, l'invention religieuse déploie toute sa versatilité sémiotique. D'ailleurs, si les figures de l'histoire peuvent devenir sans cesse des métaphores mythiques aptes à exercer une fonction et un sens politiques, les mémoires rendues publiques du passé de l'esclavage participent d'un

travail d'identification entre les itinéraires tragiques du passé et leur mise en inventaire.

Les consciences historiques que nous avons tenté de cerner évoluent sans cesse sur leurs scènes publiques et ne peuvent jamais faire l'objet d'une anamnèse officielle ou d'une reconstitution objectivante formellement acceptée par tous les membres d'un groupe humain. Pourtant, dans le Bénin méridional, la rumination silencieuse, structurelle aux relations sociales à l'esclavage, a été ébranlée par des événements « institués » comme le colloque/festival des arts et de la culture *vodun*, *Ouidah 92*, et le lancement de l'itinéraire intercontinental de la Route de l'Esclave en 1994. Les mémoires « incorporées » dont les acteurs sociaux sont les détenteurs sont interpellées par le processus d'édification patrimoniale d'une époque fondatrice de culture. Loin d'être un discours explicite et figé, la canonisation du souvenir de l'esclavage sous l'égide de l'Unesco, tout en représentant un devoir de mémoire qui peut s'accompagner d'amnésies authentiques ou stratégiques, procède d'une généalogie. L'analyse de la matrice missionnaire des tactiques et des rhétoriques qui participe de cette filiation morale

désormais instituée est le propos central de ma contribution au dossier.

Les écrits et les manifestations officielles, tout comme les rites, les narrations orales et les interprétations personnelles, peuvent aussi être des formes indéfinies et dynamiques de relation au passé. Entre les mémoires culturelles revendiquées comme « authentiquement » communautaires et les patrimoines internationalement reconnus, il s'agit beaucoup moins d'une opposition implicite ou ouverte que de correspondances⁶.

Bien entendu, de telles relations font l'objet de polémiques, de contradictions et d'incompréhensions entre « competing legacies » (Singleton 1999 : 150) qui interviennent dans les luttes autour de l'institution d'un héritage (Jewsiewicki 2004). Autour de l'affrontement larvé entre devoir néotraditionaliste de mémoire et devoir liturgique ou familial de silence, les impensés et les non-dits entrent en résonance avec la transforma-

tion du passé païen en ressource identitaire. Dans un espace postcolonial globalisé comme celui que nous allons tenter d'analyser, les réminiscences populaires de l'esclavage tout comme le legs procédant d'une religion immémoriale ne font pas seulement écho aux pratiques locales et internationales de la repentance. Ils s'« inculturent » dans la dimension publique (tournée vers le regard de ses visiteurs) du spectacle des cultes et des commémorations où l'avènement contemporain (voire l'injonction) du passé est rejoué et pensé.

Gaetano Ciarcia

6. En ce sens, le propos général de ce numéro de *Gradhiva* vise notamment à problématiser, à partir du cas béninois, la distinction posée par Nicolas Argenti pour son terrain au Cameroun : « These memories of slavery [les mémoires locales, que l'auteur envisage comme étant non discursives mais incorporées ou rituelles] are therefore the very opposite of a body of "cultural heritage" » [2006 : 67].

Bibliographie

ARGENTI, Nicolas

2006 « Remembering the Future: Slavery, Youth and Masking in the Cameroon Grassfields », *Social Anthropology* 14 : 49-69.

ARGENTI, Nicolas et RÖSCHENTALER, Ute

2006 « Introduction. Between Cameroon and Cuba: Youth, Slave Trades and Translocal Memoriscapes », *Social Anthropology* 14 : 33-47.

AUSTEN, Ralph A.

2001 « The Slave Trade as History and Memory: Confrontations of Slaving Voyage Documents and Communal Traditions », in *William and Mary Quarterly* 58(1) : 229-244.

BAKO-ARIFARI, Nassirou

2000 « La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des africanistes* 70 : 221-231.
2001 « Démocratie et logiques du terroir au Bénin », *Politique africaine* 83 : 7-24.

BRUNER, Edward M.

1996 « Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of Black Diaspora », *American Anthropologist* 92 : 290-304.

CAFURI, Roberta

2003 *In scena la memoria. Antropologia dei siti storici del Bénin*. Turin, L'Harmattan Italia.

EBRON, Paulla

2000 « Tourists as Pilgrims: Commercial Fashioning of Transatlantic Politics », *American Ethnologist* 26 : 910-932.

GURAN, Milton

1999 *Agudás. Os "brasileiros" do Benim*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

JEWSIEWICKI, Bogumil

2004 « Héritages et réparations en quête d'une justice pour le passé ou le présent », *Cahiers d'études africaines* 173-174 : 7-24.

MEILLASSOUX, Claude

1998 [1986] *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*. Paris, Presses Universitaires de France.

RÖSCHENTALER, Ute

2006 « Translocal cultures: The Slave Trade and Cultural Transfer in the Cross River Region », *Social Anthropology* 14 : 71-91.

SHAW, Rosalind

2002 *Memories of the Slave Trade. Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago, The University of Chicago Press.

SINGLETON, Theresa A.

1999 « The Slave Trade Remembered on the Former Gold and Slave Coasts », *Slavery and Abolition* 20 : 150-169.

STRANDBJERG, Camilla

2005 « Les nouveaux réseaux évangéliques et l'État : le cas du Bénin », in Laurent Fourchard, André Mary et René Otayek (éd.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*. Paris-Ibadan, IFRA-Karthala : 223-241.

SUTHERLAND, Peter

1999 « In Memory of Slaves: An African View of the Diasporas in the Americas », in Jean Muteba Rahier (éd.), *Representations of Blackness and the Performances of Identities*. Westport-Londres, Bergin and Carvey : 195-211.

TALL, Emmanuelle Kadya

1995 « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin », *Cahiers d'études africaines* 137 : 195-208.

2005 « Stratégies locales et relations internationales des chefs de culte au sud-Bénin », in Laurent Fourchard, André Mary et René Otayek (éd.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris-Ibadan, IFRA-Karthala : 267-284.

TCHITCHI, Toussaint Y. (éd.)

2001 *Dossier d'inscription de la Route de l'Esclave au Bénin sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco*. Cotonou, Direction du patrimoine culturel.